

VII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata
"Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales"

VII Jornadas de Sociología, UNLP. 5, 6 y 7 de diciembre 2012

Mesa 36. Modos del cuerpo: prácticas, saberes y discursos

Mail de la mesa: modosdelcuerpo@gmail.com

Emiliano Gambarotta (UNLP/IdIHCS-CONICET/GEEC)

Valeria Emiliozzi (UNLP/IdIHCS-CONICET/GEEC)

Mariana Saez (UNLP/IdIHCS-CONICET/ GEEC)

Carolina Escudero (UNLP/IdIHCS-CONICET/GEEC)

Coordinadores

Del cuerpo como sensibilidad colonizada

Joaquín Chervero, Carrera de Sociología, FSOC, UBA

jchervero@gmail.com

Victoria D'hers, IIGG, FSOC/CONICET - CIES

victoriadhers@gmail.com

Resumen

Retornamos al concepto cuerpo(s) hacia la caracterización de las políticas de los cuerpos del capitalismo dependiente. Sobrevolados por una imposibilidad de dar cuenta de "lo que puede un cuerpo" -cuerpo como inasible-, nos mueve el desafío de un objeto que al tiempo que nos configura 'íntimamente', se nos escapa. Así, reflexionamos sobre el cuerpo en su *ser sensible*, en tanto un modo de existencia implica una forma específica de regulación. ¿En qué consiste el "devenir" de lo sensible? ¿Cuáles son sus límites?

G.Bataille plantea la observación en *el otro* del cuerpo propio como principio de la trascendencia. Con su sacrificio aparece la *revelación*, conciencia de continuidad en un ser que ahora se sabe discontinuo. Pero en la modernidad el espíritu de cálculo devino dios, llevándonos a la esclavitud bajo el engaño de libertad. ¿Cuáles son los momentos en que entramos en consonancia con las alturas... Cuáles son los *momentos transgresores*? Parece imposible encontrar un elemento sagrado si todo está garantizado en un mundo profano: "*El mundo sensible se configura inmanente pero no íntimo, sino cosificado*".

Recorremos diversas concepciones del cuerpo como lugar de lo sagrado y lo profano, en la sociedad capitalista, desentrañando qué implica "cuerpo" en un contexto neocolonial.

Introducción. Cuerpos, sensibilidad y colonialidad

En el presente trabajo planteamos un retorno sobre el concepto cuerpo(s) en clave teórica, con miras a aportar a la caracterización situada de las políticas de los cuerpos propia de nuestro sistema capitalista dependiente.

La imposibilidad de dar conclusión a *lo que puede un cuerpo* (según se cita recurrentemente de la *Ética* de Baruch Spinoza) y el consiguiente carácter inasible de su representación conceptual funda las consideraciones que siguen. El desafío que nos presenta un objeto que al tiempo que nos configura en lo más íntimo escapa a nuestras aprehensiones hace necesario delimitar bajo qué dimensión se trabajará. En esta dirección es que reflexionamos en torno al cuerpo en su *ser sensible*, en tanto dicho modo de existencia implica una forma específica de regulación social: “Si lo sensible no coincide con lo real, es también porque lo real y el mundo como tal no son de por sí sensibles, sino que necesitan devenir sensibles.” (Coccia, 2011: 21). ¿En qué consiste dicho devenir? ¿Cómo abordar el modo en que se configura la sensibilidad, en nuestro contexto específico?

El devenir de la sensibilidad es histórico-político. Adrián Scribano permite entender esto cuando señala que “en la geometría corporal se asienta una geocultura y una geopolítica de la dominación. Así la *política de los cuerpos*, es decir las estrategias que una sociedad acepta para dar respuesta a la disponibilidad social de los individuos es un capítulo no menor de la estructuración del poder.” (Scribano, 2005). Hablar de *políticas de los cuerpos*¹ en un contexto neocolonial se basa en un diagnóstico compuesto por tres piezas clave: “...Es posible intuir que la expansión imperial puede ser caracterizada como: un aparato extractivo de aire, agua, tierra y energía; la producción y manejo de dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social; y una máquina militar represiva.” (Scribano, 2007: 119). Según hemos afirmado en otro escrito, a partir de allí: “Se da entonces una forma de dominación particular del contexto neocolonial dependiente, apoyada en la operación de *mecanismos de soportabilidad social* por los que se acentúa la naturalización de la realidad deshistorizando las circunstancias y teniendo como consecuencia que la sociedad funcione como un ‘siempre-así’. Dichos mecanismos se estructuran alrededor de prácticas hechas cuerpo, prácticas que orientan a evitar el conflicto social (...), a la vez que se produce

¹ Agradecemos al Prof. Scribano por sus sugerencias previas en la revisión de autores, y sus comentarios a este texto.

un desplazamiento de los efectos de ciertas prácticas a nivel subjetivo (...) En términos generales, los mecanismos de soportabilidad social operan en la ‘porosidad de la costumbre’, en construcciones de las sensaciones que *aparecen como lo más íntimo* y único que todo individuo posee en tanto agente social” (D’hers, 2011: 15).

A partir de esta posición el trabajo procede con un contrapunto entre la obra de Georges Bataille y Herbert Marcuse, explorando consideraciones comunes por fuera de su proceder fenoménico o dialéctico, relacionándolos finalmente con las precisiones de Marcel Mauss en torno al don. Como se verá, los primeros indican un condicionamiento similar del cuerpo colonizado por el mundo moderno, y exploran los espacios vírgenes disponibles, las posibilidades de acción que le quedan (nuevamente, *lo que un cuerpo puede*).

Con el francés Georges Bataille nos sumergimos en la materialidad de la experiencia del exceso y el gasto (un gasto no productivo, derroche festivo), que nos sacaría del mundo instrumental y “nos arroja, desnudos y a la intemperie, al ámbito sagrado de la intimidad.” (Bartons, en Onfray, 2002: 14). En ese plano se pueden poner en juego relaciones intersubjetivas que son el camino hacia el auto-reconocimiento a pesar / a través de dicha intemperie. Se produce cierto desamparo que nos deja expuestos; y a la vez, es el modo de comprender nuestro ser, finito y ahogado en su mortandad al descubrirse inevitablemente ligado a la experiencia con el otro semejante. Según el mismo autor, en las sociedades modernas los espíritus de cálculo y ganancia se han convertido en dioses. Somos llevados a un estado de esclavitud bajo el engaño de la libertad, unida a la amenaza de inseguridad perpetua en el marco de nuestras sociedades de/en riesgo. En este contexto, ¿es que todas las relaciones están mercantilizadas, y aquella mentada intimidad se ensombrece bajo el mandato de un exceso que nos pesa, traducido en obligación de goce permanente? Más aún, en nuestro marco socio-económico, apoyado en el *consumo mimético* (Scribano, 2012), dicha obligación, ¿se vería superpuesta con la falta de autonomía en el cómo llevar adelante esa dinámica de consumo?

Consecuentemente, se vuelve crítica la referencia al modo *como* se articulan las políticas a nivel de los cuerpos y la emocionalidad, estableciéndose como regímenes de sensibilidad en donde “El organismo es preconditionado por la aceptación espontánea de lo que se le ofrece.” (Marcuse, 1967: 104). Entonces, nos preguntamos por cómo pensar al cuerpo sensible desde

estas “configuraciones”², “precondicionamientos” en el marco neocolonial. Y a su vez, ¿de qué modo plantear la posibilidad de una libertad que no nos envuelva en mayores encierros? ¿Cuáles son los momentos en que el hombre moderno puede entrar en consonancia con las alturas y *sentirse* como Dios, cuáles son sus *momentos transgresores*? A partir de estas ideas recorreremos diversas concepciones del cuerpo como lugar de lo sagrado y lo profano *a la vez*, y en su relación con la sociedad capitalista, los bienes y el consumo, para desentrañar el nudo relacional que implica “el cuerpo” en un contexto neocolonial -y las consecuencias de pensarlo fuera de la configuración histórica de su sensibilidad.

El cuerpo como ser sensible

En el apartado que sigue nos proponemos un breve recorrido por los autores que reflexionaron sobre el cuerpo pensado como cuerpo erótico para abrir camino hacia su sensibilidad constitutiva -más allá de la interpretación psicoanalítica, y sin profundizar en otras múltiples miradas sobre el cuerpo como sujeto-objeto de análisis social. Así, hacer dialogar a Herbert Marcuse y George Bataille nos llevará a reformular las preguntas que articulan la idea de cuerpo, cuerpo y consumo y sus implicancias a nivel de su sensibilidad.

En principio, podemos observar el modo en que G. Bataille (1897-1962) entiende al cuerpo y la sensibilidad intrínsecamente articulados, a partir de mirar de cerca la manera en la que plantea su método de trabajo: “mi experiencia supone siempre el conocimiento de los objetos que pone en juego (...) Esos cuerpos sólo nos son dados en la perspectiva que históricamente adquirieron el sentido que tienen (su valor erótico). No podemos separar la experiencia que tenemos de ellos de esas formas objetivas y de su aspecto exterior, ni tampoco su aparición histórica. (...) Aún asociada a la objetividad del mundo real, la experiencia introduce fatalmente lo arbitrario y, de no tener el carácter universal del objeto al cual está ligado su

² Siguiendo a Norbert Elias, “la procesualidad de las configuraciones sociales permite advertir que la dinámica social no es sino parte y contraparte de las dinámicas emocionales y afectivas de los sujetos. Es decir, la consolidación del monopolio de la violencia por parte del Estado no se explica sino en tanto anverso del aumento de las autoacciones en los sujetos, y de los desplazamientos efectuados en las fronteras de la vergüenza y el desagrado (Vergara Mattar, 2010: 18). [...] Un proceso de entramado es “la sucesión de los actos de ambas partes en su mutua interdependencia”, el cual aún careciendo de normas, posee “una estructura susceptible de análisis” (Elias, 1995: 94). El segundo eje son las figuraciones o también configuraciones, que resultan de los entramados de relaciones de interdependencia, “tal es el caso de que hombres individuales constituyen conjuntamente configuraciones de diverso tipo, o de que las sociedades no son más que configuraciones de hombres interdependientes (Elias, 1996: 31).” (Vergara Mattar, 2010: 21).

retorno, no podríamos hablar de ella. Del mismo modo, sin experiencia, no podríamos hablar ni de erotismo ni de religión” (1979: 39).

Partiendo de esta concepción del estudio de la realidad, la *experiencia interior* toma relevancia central, siempre entendida en su conexión con las “impresiones objetivas” (2000: 36). Así es como este controvertido autor nos arroja a la citada materialidad. Específicamente, la experiencia (del cuerpo, como condición de toda experiencia) es sexuada, y la experiencia sexuada siempre es interior y a la vez está necesariamente ligada a la forma objetiva de las cosas, de las que solo refiere en tanto ha tenido experiencia de ellas. De este modo, el autor contempla la arbitrariedad de la individualidad, junto con la objetividad del mundo real. Así es como nos adentra en el análisis del *erotismo*, y de cómo se pone en juego la intersubjetividad en la experiencia de eros, que es íntima al tiempo que reveladora –gracias a la presencia del otro- de la discontinuidad desgarradora que nos constituye.

Antes de continuar, una pausa para definir brevemente el erotismo desde este punto de vista. Basado en su intención de comprender la unidad del espíritu humano, Bataille lo entenderá como una aprobación de la vida hasta en la muerte. Partiendo de la idea básica de que “Jamás debemos representarnos al ser fuera de los movimientos de la pasión”, define al Erotismo como la “forma particular de la actividad sexual reproductiva con la búsqueda psicológica independientemente del fin natural dado en la reproducción.” (2000: 15). A pesar de que la reproducción es la clave del erotismo, el goce erótico se independiza de él. A la vez, en la relación (y solo en la relación) se evidencia el abismo, la discontinuidad básica de los seres, quienes igualmente comparten el vértigo y la fascinación por la muerte. Entonces, si bien “la reproducción encamina hacia la discontinuidad de los seres, (...) pone en juego su continuidad íntimamente ligada a la muerte.” (17). Consecuentemente, apoyados en la nostalgia de la continuidad perdida (cuyo sentido se encuentra en la muerte), nuestra individualidad es fruto del azar. Así, gobernados por la nostalgia, nos encontramos con el erotismo como el camino hacia la “sustitución del aislamiento por el sentido de la continuidad”, en sus tres formas: erotismo de los cuerpos, erotismo de los corazones y erotismo sagrado.

Desde una perspectiva dialéctica y siguiendo a H. Marcuse³ (1898-1979) en *El Hombre Unidimensional* (editado por primera vez en el año 1964, diez años después de *El Erotismo*, de Bataille. *Eros y Civilización*, de Marcuse, fue publicado por primera vez en 1953), podemos pensarnos en un mundo (“sociedad industrial avanzada”, mecanizada, en palabras del autor, el “reino de las cosas autónomas” según Bataille) en el que no hay ya “tiempo de sentir”, sino más bien un tiempo en el que el hombre y la naturaleza están organizados como cosas (Marcuse, 1967: 89). Frente a las oposiciones previas, en esta sociedad “unidimensional” se da una conquista y unificación de los opuestos -la transformación de la alta cultura en popular será el ejemplo central dado por el autor-, proceso que tiene lugar sobre la base material de satisfacción creciente, pero que conlleva una total *desublimación* (Marcuse, 1967: 101).

De este modo, “la liberación comercial de imágenes como negocio y diversión (en este caso, de imágenes del cuerpo, cuerpo como mercancía) es desublimación”, produciéndose el reemplazo de una “gratificación mediatizada” por una inmediata. En el marco de la sociedad mecanizada, esto promueve la cohesión social y la satisfacción, pero a costa de la “atrofia de los órganos mentales”... (Marcuse, 1967: 109). La (supuestamente positiva) reducción de la oposición, hace que las personas pierdan la capacidad de comprender las contradicciones, prevaleciendo la “conciencia feliz” que cree que lo real es racional, y que vive gracias a la creencia en que “el sistema proporciona los bienes”. En esta dinámica, al tiempo que los bienes nos son dados, “el aparato asume el papel de agente moral” (109). Es en ese mismo movimiento de proveernos que la sociedad signa los gustos, placeres y necesidades que mantendrán la “felicidad” citada.⁴

Con referencia al *uso* del cuerpo específicamente, “la reactivación de la sexualidad polimorfa y narcisista deja de ser una amenaza para la cultura y puede llevar en sí misma a la construcción de la cultura, si el organismo existe no como un instrumento del trabajo

³ Marcuse entenderá que la dialéctica es la que opera como mediación S-O y cuerpo-espíritu. Por su parte, Bataille se apoya en la noción de que el único modo de acercarse a la comprensión de la continuidad del ser es a través de la experiencia, siendo que dicha continuidad no es conocible.

⁴ Más bien, son dados y a su vez limitados, según pertenencia social y clase que los sujetos encarnan. Aquí es donde se pone en funcionamiento más claramente la “fe” en que el sistema proporciona los bienes, a la vez que define que los bienes que entrega son suficientes y hacen nuestra felicidad. Para un análisis de los datos censales sobre segregación y distribución desigual en la actualidad, véase “Cuerpos y sensibilidades en falta. Una aproximación a la noción de necesidad en contextos de segregación socio-espacial.” en *Las tramas del Sentir. Ensayos desde una sociología de los cuerpos y las emociones* (2012). Ana Lucía Cervio (comp.). ESE Ediciones, ISBN 978-987-26922-5-4. Pp 115-150.

enajenado, sino como un sujeto de auto-realización –en otras palabras, si el trabajo socialmente útil es al mismo tiempo la transparente satisfacción de una necesidad individual” (Marcuse, 1985: 195).

Así, la *desublimación represiva*, institucionalizada, adaptada, controlada, produce una satisfacción que genera sumisión. En el consumo de bienes está la satisfacción, pero en un mecanismo que hace imposible dar sentido de modo autónomo a ese acto, comprender tanto al objeto como a sí como sujeto. Entonces, en el plano material del cuerpo y su goce, dirá que “el principio de placer absorbe el principio de realidad”, resultando en que la supuesta liberación sexual “extiende la libertad al tiempo que intensifica la dominación”: se reduce lo erótico a lo sexual, se reduce el ambiente del que cada individuo puede obtener placer, minimizando Eros y contrayéndose la libido, la energía libidinal con la que el ser humano puede llevar adelante su vida. Por una parte, se aumenta la exposición, siendo cada vez más “obsceno”, pero a su vez inofensivo a nivel de la posible disrupción. Es así como sentencia: “Esta sociedad convierte todo lo que toca en una fuente potencial de progreso y explotación, cansancio y satisfacción, de libertad y opresión” (Marcuse, 1967: 108). Tomando el análisis realizado por Bentivegna, vemos como “En lugar de realizar el sentido de la vida de forma plena, fomentando las relaciones y los encuentros entre sus miembros, la sociedad civil habría monopolizado y burocratizado los deseos, produciendo nefastas disociaciones entre el erotismo y la esfera de la cotidianeidad” (Bentivegna, 2011: 142).

Repensando esto con la terminología de Bataille, la experiencia humana está signada por la discontinuidad; la conciencia de la finitud y la incapacidad propia de alcanzar la totalidad que intuye. Luego, como dijéramos, la posibilidad misma de trascender el cuerpo discontinuo está en el erotismo: “Lo que está en juego en el erotismo es la disolución de las formas constituidas (2000: 23)”. Esto no significa que esa discontinuidad desaparezca, pero si implica su cuestionamiento; es decir, “introducir, en el mundo fundado sobre la discontinuidad, toda la continuidad de la que este mundo es capaz” (23). Vemos aquí de qué modo el autor nos presenta la posibilidad de transgredir en este gris panorama, donde el movimiento reflexivo que sigue a la transgresión sucede cuando se reconoce que aquel envoltorio de humores y viscosidades finitas recubren también nuestra moralidad. Es la prohibición sobre la carne [propia] aquello que debe superar quien quiera entrar en contacto con lo sagrado, encontrar la corrupción de uno por medio de la corrupción de un semejante.

Varias aclaraciones son necesarias a partir de esta última cita. Bataille reflexiona con una apropiación particular de los estudios sobre *lo sagrado* y *el intercambio* que desarrollara Marcel Mauss a principios de siglo XX. Completando el análisis de Robert Smith sobre el sacrificio (que encontraba lo sagrado en lo separado, lo prohibido), Mauss junto a Henri Hubert buscan el *sentimiento*, el impacto social que *estalla* sobre el individuo cuando supera el límite de lo permitido. Bataille trabajó sobre este ensayo: reconoció que la fuerza del mundo sagrado está en la conservación del mundo profano, de las prohibiciones que reaccionan con gestos de repugnancia y fascinación sobre el sacrificio; y encontró en una suerte de empatía que el sacrificante hace sobre el sacrificado la reflexión de sí que le sigue.

Así podemos pensar, en principio, en la observación en *el otro* del cuerpo propio como principio de la trascendencia. En un sentido paradójico, a través del sacrificio de ese otro se lograría la *revelación*. Es decir, la conciencia de continuidad en un ser que ahora que ha comprendido su propia muerte, en el paso de una sexualidad animal a la sexualidad vergonzosa (paso que se constituye como el origen del *erotismo*), se sabe discontinuo, fútil. La prohibición sobre un objeto permite activar una reacción emocional total al momento de ser destruido (consumido). Sin embargo, en el *reino de las cosas autónomas*, todos los elementos aparecen garantizados en un mundo profano, dispuestos a su consumo por un módico valor monetario. *El mundo sensible se configura inmanente pero no íntimo, sino cosificado...* La inmediatez en que la apetencia es saciada no permite una inmanencia íntima, sino que el objeto conserva el carácter enajenado luego de su consumo. La posibilidad de trascender a la discontinuidad del cuerpo propio sólo podía ser garantizada con el reconocimiento de uno en el objeto consumido, si la inmanencia se da por una extensión íntima de nuestro propio cuerpo en el cuerpo sacrificado y no por encontrar disponible a la mano el elemento que satisface nuestra angustia (*estar-dispuesto-a-la-mano*; en palabras de M. Heidegger).

La seducción de la carne prohibida también encuentra su fin en la proximidad del mundo mercantilizado. Sin proyección de deseo más que en esta satisfacción profana, el animal apetente encuentra lo que otrora significaba transgresión en los estantes del supermercado. De este modo, en la negación que puede transformarse en afirmación, volvemos a reflexionar sobre la constitución del ser sensible... ¿Qué significa referir a que ya no hay un tiempo de sentir? ¿Es solo con referencia a la aceleración de los tiempos de la sociedad industrial avanzada? ¿Podemos llevar más allá dicha afirmación pensando de qué manera existe

posibilidad de sentir? ¿O es que el exceso de estímulos nos lleva a una insensibilidad, donde incluso la experiencia íntima es parte del exceso alienante? ¿Qué hacer cuando se exalta desde la publicidad el disfrute inmediato, el ser “espontáneo” y gastar sin parar como valor? Quedaría *Eros* atrapado, no como reproducción uniforme pero tampoco como posibilidad liberadora... *Eros* en la matriz de la compra-venta de experiencias sensoriales en pos de ser por/gracias a consumir... La Voluptuosidad, pero como parte del mercado, como mercancía. Así, llegamos a una sociedad dormida donde el riesgo es aceptado con resignación, e incluso “aprobado por parte de las víctimas”.⁵

Cuerpo/cuerpos: erotismo, sensibilidad y trascendencia

Dicho esto, volvamos al tipo de relaciones que se van hilvanando entre los cuerpos insertados en y configurados por este mapa. Volviendo al comienzo de estas páginas, el diagnóstico planteado en la religión neocolonial postula una trinidad compuesta por el Consumo Mimético, el Solidarismo y la Resignación. Estos tres elementos forman una tríada que postula que “Desde –y para- esta trinidad moesiana entre el consumo, que nos hace ser alguien, entre la solidaridad, que al único que beneficia es al que da, y entre la resignación que lo único que hace es procurar la aceptación de la limitación de la capacidad de acción, existen consecuencias sociales de multiplicación que se ritualizan y entrelazan” (Scribano, en Scribano, Magallanes, Boito, 2012: 27).

Es decir, se combina de manera no lineal pero como un espiral en tres dimensiones este tipo de relación con los objetos y los otros, donde se vinculan cuerpos cosificados en un consumo enajenado –de los objetos, del propio cuerpo y del cuerpo del otro (relaciones de consumo del otro a través de la cosificación del mundo íntimo)-; con una contracara de relaciones no

⁵ Parte de esta conclusión ha sido planteada con referencia a un análisis de la vivienda en hábitats precarios, donde se pudo ver el modo como los sujetos encarnan aquello que les es dado como posible en términos de logro, estableciendo que “En la dinámica del acostumbramiento, se ve cómo se articula aquella resignación, con la presencia o no de energía corporal/emocional que determina la posibilidad efectiva de poner el cuerpo en el presente (sabiendo por experiencia qué significa esto), invisibilizando las consecuencias a futuro de vivir sobre un terreno en el que había ‘de todo’ (...) Las configuraciones sociales del esquema corporal muestran que, en su forma tridimensional espiralada –como proceso espacio-temporal– es una bio-grafía hecha cuerpo, y que en sus propias tensiones como habitus y como proceso de ‘encarnación’ (*embodiment*) va elaborando unas disposiciones particulares que anudan el ‘cuerpo individuo’, ‘subjetivo’ y ‘social’ que se evidencia como un *plus* de las consecuencias del habitar en términos de acostumbramiento. Así, acostumbrarse es esa in-voluntaria, desapercibida e in-visibilizada acción de poner el cuerpo (como título de propiedad); de lo que se ha logrado para la única posibilidad de conquistar algo: el futuro de aquí y ahora.” (D’hers, 2011: 248).

íntimas basadas en un solidarismo (según explicamos a continuación). Finalmente, este eje consumo-solidarismo es sostenido por la operación del acostumbramiento (como uno de los mecanismos de soportabilidad social), donde la repetición de la experiencia de imposibilidad de acciones autónomas, o sea fuera de lo “provisto” por el sistema, se traduce en una resignación en la forma de la “conciencia feliz”, que se concreta retornando al primer paso dado, el consumo guiado por la referida burocratización de los deseos.

En su *Ensayo sobre el don* (1926), Marcel Mauss refiere a la lógica de entrega y hasta dilapidación de bienes como modo de fundar lazo social, a la vez que se establecen relaciones de jerarquía entre tribus y grupos sociales. Por medio de la posibilidad de pérdida de ciertos bienes materiales se crean relaciones simbólicas de poder y superioridad sobre otras tribus que llevan al autor a conferir significación a este aparente derroche sin sentido. Bataille es uno de los primeros intelectuales en advertir la importancia de este escrito (según explica quien escribe un estudio preliminar al *Ensayo*, Fernando Giobellina Brumana). Pero es una lectura sesgada por un claro interés para la teoría propia. Bataille recupera la noción de *depense* (gasto) como la posibilidad de eliminar a un objeto que sólo posee valor monetario.

Retomando lo anterior, afirmar la vida es el movimiento que realiza aquel que aspira a la trascendencia, a la continuidad del ser, en tanto la transgresión se realiza sobre lo mortal y devela lo inmutable. Sin embargo, el encuentro erótico o criminal requiere de un objeto santo que profanar, un objeto cuya intimidad pueda reflejar la propia inmundicia. Bataille denuncia la escasez de estos elementos en *el reino de las cosas autónomas*, es decir la sociedad capitalista contemporánea. El encuentro inmediato con los objetos-útil (*forma naciente del no-yo*) se configura como actitud óptima para el mercado al poder insertar en el mundo profano la limitada capacidad transgresora de la *fiesta*. Es decir que el consumo se transforma en la única forma de destruir un objeto.⁶

⁶ Es interesante tomar aquí, más allá de las múltiples distancias, lo que plantea Eliade: “La mayoría de los hombres ‘sin-religión’ se siguen comportando religiosamente, sin saberlo. No sólo se trata de la masa de ‘supersticiones’ o de ‘tabús’ del hombre moderno, que en su totalidad tienen una estructura o un origen mágico-religioso. Hay más: el hombre moderno que se siente y pretende ser arreligioso dispone aún de toda una mitología camuflada y de numerosos ritualismos degradados. Como hemos mencionado, los regocijos que acompañan al Año Nuevo o a la instalación en una nueva casa presentan, en forma laica, la estructura de un ritual de renovación. Se descubre el mismo fenómeno en el caso de las fiestas y alborozos que acompañan al matrimonio o al nacimiento de un niño, a la obtención de un nuevo empleo, de una promoción social, etc.” (1981: 126).

Los intercambios que retrataba Mauss tenían una potencia superior a los actuales. Al hablar de la obligatoriedad de recibir el presente, utiliza los estudios de Radcliffe-Brown sobre los andamanes donde señala “los ritos de reencuentro tras largas separaciones –el abrazo, el saludo con lágrimas-, y muestra cómo los intercambios de presentes son sus equivalentes y cómo allí se mezclan tanto los sentimientos como las personas” (Mauss, 2009: 108). El intercambio y consumo atravesaba instituciones sociales y cuerpos físicos en tanto arrastraba con él la cultura (los valores, las prohibiciones, los sentimientos) de toda la sociedad. El sacrificio de un objeto protegido socialmente permite en Bataille articular la idea de continuidad. Si los elementos modernos sólo revisten socialmente un valor de cambio es su derroche, su consumo desmedido, la pequeña posibilidad de transgresión que se nos permite.

Volviendo sobre las ideas recorridas, por un lado, los autores plantean la pregunta por la trascendencia en el goce en tanto espacio que si bien está enmarcado en la mercantilización, sigue abriendo cierta libertad en el erotismo. Solo a partir del posicionamiento subjetivo de Bataille se puede comprender cómo: “En la experiencia íntima del *eros*, los cuerpos enamorados descubren su inmanencia más radical y propia. Ese descubrimiento es desgarrador y negativo porque no hay comunicación ni intercambio plenos de la intimidad de cada cuerpo; sin embargo, de ese desgarrar que indica el exceso propio de cada cuerpo y al que cada cuerpo enamorado se entrega, puede nacer una afirmación. Esa afirmación es el *amor*, “experiencia de la condición misma de la inmanencia como imposibilidad radical de la plenitud” (Savater) -o sea, de la ilusión de cualquier trascendencia, moral o metafísica-; experiencia que en el goce de ese desgarrar imposible de ser convertido en algo útil nos devuelve la soberanía de la que podemos gozar los hombres y las mujeres, es decir, la *libertad* de no verse reducidos a la mera funcionalidad del cálculo, las identidades, las cosas.” (Bartons, en Onfray, 2002: 14).

A partir de aquí, el encuentro con el otro pone en evidencia mi propia discontinuidad, la imposibilidad de plenitud, pero abre a la posibilidad de una afirmación en la forma del amor. Vivimos en la ilusión de trascendencia, que se vislumbra solo en ese encuentro con otro semejante. Pero es el goce mismo, momentáneo, el que hace carne el desgarrar al tiempo que abre una huella hacia algún tipo de libertad para escapar del mundo instrumental.

Sin embargo, pensando en las configuraciones implicadas en los cuerpos, en el cuerpo como sociedad hecha cuerpo, en este siglo XXI enfrentamos la mercantilización absoluta de los

espacios supuestamente íntimos, la cosificación de todo lo que rodea, constituye, compone y define al Cuerpo, objeto de mercado por antonomasia. “En la base del erotismo, tenemos al *experiencia* de un estallido, de una violencia en el momento de la explosión” dirá Bataille. Entonces, partiendo de la idea de que “Si hay prohibición (...) lo es de alguna violencia elemental. Esa violencia se da en la carne...” (Bataille, 2000: 98), el límite último señalado por Bataille es el que hoy desaparece. En el consumo de la violencia encontramos la última explosión del mercado. Ahora, al haberse podido capitalizar esta fascinación y hacerla destinataria de un objeto mercantil, en tanto el fin del mundo del trabajo, de la prohibición, se dirige a su consumo, la transgresión desaparece y con ella el elemento que nos otorgaba la conciencia de continuidad.

La superación de la náusea que resguardaba estos mundos (hoy devenidos en objetos) no supuso una transgresión al mundo sagrado, sino la expansión del mercado. Ésta fue la condición: el consumo de la violencia se logra eliminando el momento en que el consumidor se reconoce en el cuerpo violentado. Nuestro cuerpo hoy carece de carne. La carne es una propiedad evanescente en la existencia del otro, no en la mía. No puedo ser carne en tanto mi persona discontinua es el espacio que atavío y elevo como mi posibilidad trascendente. En definitiva, soy el espacio colonizado, mi carne es la tierra sobre la que enraíza el mundo profano. Más aún, la violencia consumida con indiferencia imposibilita la empatía en el nivel más fundamental. Ya no revela la violencia interior de nuestra carne, ya no reflexiono sobre mi cuerpo en tanto disfruto de un sacrificio cosificado. Sobrevivo en el plano inmanente del animal que come al animal (*como agua en el agua*) sin posibilidad de intimar, de unirme realmente al objeto y al mundo. Lo elimino conservando su otredad. Nunca enfrento un semejante en tanto mi investidura, los objetos que representan mi esencia incorpórea, son únicos. Nunca me comunico con un igual en tanto no reconozco la carne que nos une en la finitud, nuestra conversación es la *fantasía* de sujetos sin cuerpo.

Por otra parte, en palabras de Marcuse, “la libido puede tomar el camino de la autosublimación sólo como un fenómeno *social*: como una fuerza irreprimida puede promover la formación de la cultura solo bajo condiciones que relacionan a individuos asociados entre sí en el cultivo del medio ambiente para sus necesidades y facultades en desarrollo.” (Marcuse, 1985: 195). Así, podríamos pensar que la “alienación artística” (diferente a la planteada por Marx), implica una trascendencia, subversión y liberación (90). Pero hoy en día es un vacío, por el poder absorbente de la sociedad. El nuevo totalitarismo se

manifiesta en un pluralismo armonizador, “reconciliación cultural”. El arte es un engranaje de una máquina cultural que reforma su contenido: “La alienación artística sucumbe, junto con otras formas de negación, al proceso de racionalidad técnica.” (Marcuse, 1967: 95). El lenguaje poético, dirá, sí produce la “subversión de la experiencia de la naturaleza”, discontinuidad.⁷

Entonces, ¿qué pliegues podemos vislumbrar? La experiencia de sí que construye a cada cuerpo en su individualidad sigue siendo la respuesta colectiva posible... Se superpone el acostumbramiento con los pliegues, “intersticios” abiertos en la creatividad y la fiesta en tanto intercambio de presentes fundado de lazo social: “En el fondo se trata de mezclas. Se mezclan las almas en las cosas y las cosas en las almas. Se mezclan las vidas y así es como las personas y las cosas mezcladas salen cada una de su esfera y se mezclan: eso es precisamente el contrato y el intercambio” (Mauss, 2009: 109).

Es decir, saliendo del solidarismo como prestaciones entre objetos sin carga afectiva, se plantea un sistema de prestaciones totales, basado en la reciprocidad y el don (Scribano y Boito, en Scribano, Magallanes y Boito, 2012: 27): “Lo festivo es la oportunidad de reciprocidad en y desde donde la obligación y el mandato social se tras-pasa y se reproduce, no en los marcos del derecho moderno, sino en la situación de una entrega para ser entregada. Se hace la fiesta para el que vendrá, para los recíprocos, para los más alejados pero unidos por la madeja de la reciprocidad. De alguna manera vuelve esa sensación de traspasar el mundo de las cosas en sus tiempos y espacios con objetos no útiles que pueblan una geocultura del gasto festivo.” (2012: 226).

En palabras de Bataille, finalmente, es en la experiencia mística en donde se da la posibilidad de ausencia de objeto y el acercamiento a aquélla experiencia de la continuidad del ser. La experiencia erótica de los cuerpos es una espera de lo aleatorio (ese otro que se haga presente en cierto momento propicio), mientras que el erotismo sagrado según se produce en la

⁷ Para una exploración de la estética y el erotismo en Marcuse véase el texto de Antonio Bentivegna, 2011. Según expresa: “En su célebre texto publicado en 1953, *Eros y civilización*, el teórico alemán afirmó: ‘La experiencia básica en la dimensión estética es sensual antes que conceptual; la percepción estética es esencialmente intuición, no noción. [...] La percepción estética está acompañada del placer.’ (Marcuse 1976, pp.167-68) (141) (...) Sin embargo, cierta aparente paradoja en el discurso de Marcuse atañe la doble función de afirmación/negación que cumple Eros. Por un lado, en virtud de este poder un artista puede juzgar y poner en crisis todos los valores sociales preestablecidos; de esta manera, el artista rechaza la realidad simplemente impuesta. Por otro lado, recurriendo a la ayuda de Eros, al poder del erotismo, el artista tiene también que contenerlo, domesticarlo, transformarlo en ethos, en responsabilidad social.” (Bentivegna, 2011: 144).

experiencia mística, “solo requiere que nada desplace al sujeto” (Bataille, 1997: 28). A pesar de esta diferenciación, el erotismo funciona como un espacio de potencial sacralidad, donde el otro puede manifestar mi posibilidad de continuidad, y en su máxima expresión, yo mismo en mi experiencia mística encarno mi continuidad -al menos un instante.⁸

A modo de cierre

¿Cuál es entonces la posibilidad de existencia de un sujeto alter en un mundo dominado por el absoluto moderno? Es rechazar esa humanidad *de jure* europea para afirmar, no una abstracción sino un existir... A su vez, sabiendo que esa existencia está necesariamente anclada en la sensibilidad posible en el contexto neocolonial, es esta experiencia la que hay que analizar en profundidad, la que expresa la “conciencia feliz” a la vez que tiene la potencialidad de construir-se a partir de otras prácticas que resquebrajan el sistema como está dado.

El sujeto que reaparece aquí es ese sujeto silenciado, negado por el sistema, el que al tiempo que es constituido por estas sensibilidades adormecidas, cuenta con la posibilidad de los cuerpos en su lucha por la autonomía. Frantz Fanon sentencia: descolonizar es sustituir hombres por medio de una segunda violencia que dignifique la realidad humana. Es un orden que incluye pero no se reduce al económico (Fanon, 2007 [1961]: 34). Así, en su emerger el sujeto cosificado debe rescatar una realidad diferente a la configurada por el sistema capitalista. Restablecerá su pensamiento a partir de la experiencia, elevando el estar por sobre la ontología que lo esclavizó... Raza, sexo, hábitat son evidentes en sí sin depender de su inserción en el sistema; es esta *insuficiencia* para abarcarlos lo que mantiene su existir en apertura, desbordando una y otra vez el canal institucional exótico que pretende encauzarlos.

Finalmente, partiendo de que “las nuevas formas de imperialismo que constituyen este modo de acción indeterminada, en un más acá, en un antes de, tienen que ver con la

⁸ Recurriendo nuevamente a los trabajos de Eliade, un autor básico en los estudios de las religiones, podemos clarificar estos cruces: “Para la conciencia moderna, un acto fisiológico: la alimentación, la sexualidad, etc., no es más que un proceso orgánico, cualquiera que sea el número de tabús que le inhiban aún (reglas de comportamiento en la mesa, límites impuestos al comportamiento sexual por las ‘buenas costumbres’). Pero para el ‘primitivo’ un acto tal no es nunca simplemente fisiológico; es, o puede llegar a serlo, un ‘sacramento’, una comunión con lo sagrado. (...) lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia” (Eliade, 1981: 12).

mercantilización de la realidad/vida. La economía política de la moral contemporánea tiene una máxima que es ‘sea mercancía pero no muera en el intento’” (Scribano, 2011: 16), y después de haber recorrido posibilidades de trascendencia que se nos escurren, retornamos a las prácticas intersticiales como posibilidad de trascendencia/ruptura en el encuentro total, en el intercambio con reciprocidad, siempre bajo amenaza por un tipo de consumo y goce que obtura cualquier posibilidad de reconocimiento. Es en estos espacios donde puede alimentarse la sensibilidad más acá de la cosificación de la experiencia y el consumo perpetuo de experiencias en clave de acumulación. En esa producción ritualizada y a la vez renovada basada en la fiesta y la puesta en juego de la creatividad, la experiencia abre nuevos sentidos ligados más a la “intuición” que a la noción en su sentido moderno.

Referencias bibliográficas

- Bataille, George (1998 [1973]). *Teoría de la religión*. Madrid: Grupo Santillana S.A.
- _____ (2000 [1957]). *El Erotismo*. Buenos Aires: Tusquets.
- _____ (1973 [1954]). *La Experiencia Interior*. Madrid: Taurus.
- Bentivegna, Antonio (2011). “Sobre la posibilidad de una estética erótica: crítica y actualidad del pensamiento de Herbert Marcuse.” En *Art, Emotion and Value*. 5th Mediterranean Congress of Aesthetics, 2011, pp 139-154. Disponible en <http://www.um.es/vmca/proceedings/docs/12.Antonio-Bentivegna.pdf>
- Coccia, Emanuele (2011). *La vida sensible*. Buenos Aires: Marea.
- D’hers, Victoria (2011). *Configuraciones de las sensibilidades y Soportabilidad social en hábitats precarios. Lomas de Zamora, provincia de Buenos Aires, Argentina (2007-2011)*. Tesis Doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- Eliade, Mircea (1981 [1956]). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama: Madrid
- Fanon, Frantz (2007 [1961]). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: FCE.
- Marcuse, Herbert (1967). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Buenos Aires: Planeta.
- _____ (1985 [1953]). *Eros y civilización. Una investigación política sobre Freud*. Buenos Aires: Ariel/Sudamericana.
- Mauss, Marcel (2009 [1926]). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.

- Mauss, M y Hubert, Henri (2010). *El Sacrificio. Magia, Mito y Razón*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Onfray, Michel (2002). *Teoría del cuerpo enamorado*. Por una erótica solar. Valencia: Pre-Textos.
- Scribano, A, G. Magallanes y M.E. Boito –comp- (2012). *La fiesta y la vida. Estudio desde una sociología de las prácticas intersticiales*. Buenos Aires: Ciccus.
- _____ (2009). “Capitalismo, cuerpo, sensaciones y conocimiento: desafíos de una Latinoamérica interrogada.” En *Sociedad, cultura y cambio en América Latina*, Universidad Ricardo Palma, Lima.
- _____ -comp.- (2007). *Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones*. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor.
- Vergara Mattar, Gabriela (2010). “Norbert Elias: el cuerpo en los entramados o la lógica de lo procesual.” En *Revista Argentina de Sociología*, Buenos Aires, Año 8, N° 14, pp 15-34.